

“La Filosofía es, como el Universo, circular en Sí”: saber Enciclopédico y Auto-Fundamentación de la Filosofía en Hegel

*Thomas Sören Hoffmann*¹

El asunto de colocar el concepto de un saber enciclopédico filosófico en el centro de una reflexión renovada, en el aniversario de la *Enciclopedia de Heidelberg*, puede mostrarse muy pronto como una iniciativa completamente ambivalente, con final abierto.

En efecto, *por un lado* nos encontramos indudablemente ante uno de los rendimientos más imponentes, o por lo menos ante uno de los proyectos de la Filosofía moderna que con Hegel se dispuso a ser nuevamente la defensora de la antigua “orbis doctrinae”, del universo del saber en general, incluso –para hablar con las propias palabras de Hegel–, la que buscó reunir en sí nada menos que a “todas las ciencias verdaderas”, aunque sin por ello dejar de ser precisamente *Filosofía*. Una vez más la Filosofía se mostró aquí enormemente hospitalaria, no dejó ninguna duda de que para ella era bienvenido, y que debía ser honrado en su casa, aquello que siempre quiso y pudo aparecerle como saber. En cierta manera, Hegel culmina así a la vez la tradición de las “Sumas” y de los ilustrados “Dictionnaires raisonnés des sciences”; él ejerce, a un mismo tiempo, Doctrina de la ciencia y exposición de los haberes [*Gehalte*] abiertos al saber. Más exactamente: Hegel –de acuerdo a

¹ FernUniversität in Hagen; Thomas.Hoffmann@fernuni-hagen.de

su propia exigencia- deja al saber desplegarse y darse forma sólo por sí mismo; le permite exhibirse en su multiplicidad genuina, cuestión que incluye que su *Enciclopedia*, a pesar de toda la homogeneidad metódica y terminológica, no exhiba las características de aquellos lechos de Procusto, que por lo demás encontramos tan frecuentemente en los ensayos en la ciencia de la unidad.

Sin embargo, *por el otro lado*, consideramos el rendimiento de Hegel no sin conciencia de que la Filosofía de nuestros días se ha despedido hace mucho tiempo, si es que no ya “irrevocablemente”, de todos los ideales enciclopédicos; de que no quiso tener más como tema al todo, la totalidad del saber en cuanto tal, y que conforme a ello se encuentra más bien en el rol de comentarista de aquello que otros saben o han sabido, y que gusta pues de ostentar con el propio saber. Sabemos que precisamente con el retroceso de la Filosofía del Idealismo alemán a mediados del siglo XIX se han dado varios brotes de auto-degradaciones de la Filosofía, entre los que cuentan como los más importantes la retirada a la Doctrina del conocimiento, luego a la Teoría de la ciencia y a la Hermenéutica, más tarde al Análisis del lenguaje y a la Semiótica. Ante este trasfondo, el completo *orgullo* de la Filosofía de nuestros días no está en último término en su “humildad” que ejercita el ascetismo del saber, cuestión que también puede llevar tras de sí una forma excesivamente ostentosa; su escepticismo no es sólo en lo que respecta a los “grandes relatos”, sino que más aún en relación a los grandes “sistemas”, y si alguna vez Kierkegaard ha hecho el reproche a Hegel de que su sistema se asemeja a un espléndido palacio, al lado del cual su creador vive desgraciadamente apenas en la caseta del perro,² hoy más tarde, nuestra contemporaneidad filosófica sabe pues que los espléndidos palacios del pensamiento de todos los

² Cfr. KIERKEGAARD, S. *Die Krankheit zum Tode*. Ed. traducción con glosario, bibliografía y el ensayo “Para la comprensión de la obra” [*Zum Verständnis des Werkes*] L. Richter, 2. Ed. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt., 1995, p. 42.

tiempos eran en verdad sólo chozas indigentes, y que quizás por eso sea hora de renunciar completamente a esto último, y –decimos en tanto que *nómades*–, de desaprovechar el tiempo. En este contexto, Jürgen Mittelstraß ha dicho incluso de manera amable que hoy en día se ha conseguido imponer “el fin de una constante *ampliación* del saber en contra de una *fundamentación* sistemática del mismo”³; sabemos que al mismo tiempo hay también teóricos “postmodernos” del saber que albergan y guardan dudas tanto de la ampliación como de la fundamentación del saber, y a quienes también sólo muy difícilmente se les puede despertar el asombro ante el imponente trabajo enciclopédico de Hegel, que es aquí desde el comienzo aquello de lo que se trata el discurso. La pregunta parece ser entonces, qué permanece finalmente del gran proyecto enciclopédico de Hegel, y cómo puede aparecer pues una conexión con él en las circunstancias dadas.

El presente artículo debe plantearse la respuesta a esta pregunta. Para ello será –como tantas veces– imprescindible liberarse, *por un lado*, de los prejuicios ya muy ampliamente divulgados respecto a Hegel y su proyecto enciclopédico. Semejantes prejuicios oscilan regularmente entre un reproche de hipertrofia, por una parte, y el reproche de una autenticidad filosófica defectuosa, por otra parte; de acuerdo a uno de los reproches, Hegel no ha alcanzado, debido a razones teóricas del conocimiento y a razones metodológicas, y cuando no simplemente debido a razones “antropológicas”, la meta establecida desde el comienzo con su empresa enciclopédica, no ha podido cerrar el sistema, y sin embargo, de acuerdo al otro reproche, él ha contribuido además bastante para ello, puesto que en los párrafos de la *Enciclopedia* el cuestionar “auténticamente” filosófico de igual modo se ahoga sólo en fórmulas. Después de todo, prejuicios como estos sólo pueden ser superados cuando, *por*

³ MITTELSTRASS, J. „Enzyklopädie“. En: ders. Ed. *Enzyklopädie und Wissenschaftstheorie* Bd. 1. Stuttgart / Weimar: Metzler, 1995, pp. 557-562, *loc. cit.* p. 561.

otro lado, es aclarado acerca de qué trató Hegel en la *Enciclopedia* en general. Para esto nos ocuparemos no en último término de la proposición de Hegel de que la Filosofía es *esencialmente*, es decir no sólo en forma accesoria, Enciclopedia. Esta proposición nos da la oportunidad de repensar una vez más la *forma del saber filosófico en su conjunto*, cuestión que de acuerdo a Hegel no puede ser confundida con las otras formas del saber, y para la cual también únicamente vale aquello que conoceremos como la auto-afirmatividad y la auto-iniciación de este saber [*Selbstaffirmativität und Selbstanfänglichkeit dieses Wissens*]. Aunque no quisiera en este punto adelantarme demasiado; ¡acerquémonos primero con más detalle al proyecto de Hegel!

I

Al inicio de nuestras reflexiones quisiera citar el § 7 de la *Enciclopedia de Heidelberg*, que ya fue aludido y que dice de la siguiente forma:

“La Filosofía es [...] *esencialmente* Enciclopedia, en la medida en que lo verdadero sólo puede ser como totalidad, y únicamente a través de la diferenciación y la determinación de sus diferencias [puede ser] la necesidad de las mismas y la libertad del todo; ella es por lo tanto necesariamente sistema”.⁴

Consideramos que esta proposición se puede subdividir en tres partes o argumentos, de acuerdo a estas partes –la primera parte o el primer argumento dice: “La Filosofía es *esencialmente* Enciclopedia”. ¿Qué sentido se puede conectar a este enunciado, a un enunciado que, como ya se ha recordado, hoy en día no expresa precisamente una *communis opinio* entre los filósofos, y que en los

⁴ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). Eds. W. Bonsiepen / K. Grotzsch, colaboración de H.-Ch. Lucas / U. Rameil (*Gesammelte Werke* [=GW] Bd. 13). Hamburg: Meiner, 2000, p. 19.

tiempos de Hegel tampoco era algo simple y llanamente obvio, algo que ha sido tan relativamente popular alrededor del año 1800 e incluso aún más tarde [, esto es,] la redacción de “Enciclopedias”?⁵ Si la Filosofía es “esencialmente” Enciclopedia, ciertamente la cuestión no es *si acaso* ella quiere o no aparecer como Enciclopedia: ella *debe* hacerlo, y *llegará* también a hacerlo, y en esta medida puede también ser siempre aclarado el fenómeno regularmente observado en clave histórico-filosófica, de que a los grandes iniciadores siempre les siguen las escuelas y los edificios doctrinarios completamente sistematizados –vale decir, en el sentido de que la Filosofía es de manera precisa *esencialmente* Enciclopedia, y de que un inicio realmente filosófico se evidencia siempre como un *germen* que se da su extensión enciclopédica a través de sí mismo. Posiblemente si Sócrates fue tal vez el más grande *iniciador* filosófico de nuestra historia del pensamiento: ¿son acaso, Platón y Aristóteles, otra cosa que no sea sus “enciclopedistas”? – ¿otra cosa, por tanto, que aquella que ha conseguido transformar su “sólo sé que no sé nada” en una ciencia filosófica extendida, una ciencia, que pudo dar explicaciones muy precisas sobre los principios y los métodos, sobre las diversas ramas y maneras del saber, y que finalmente fue capaz de penetrar nuestro mundo de la vida en su conjunto? A esto puede agregarse que el impulso filosófico socrático difícilmente se habría convertido en un poder que ha impregnado los siglos, si Platón y Aristóteles no lo hubieran concebido “enciclopédicamente”, y si no lo hubieran transformado (como suele decirse) en un “edificio del pensamiento”: en estancias firmes que pudieron dar alojamiento a tantas generaciones de pensadores. No fue de otra manera con Descartes, con Leibniz, con Kant, quienes fueron de manera respectiva y completamente incuestionable iniciadores reales del

⁵ El pensamiento enciclopédico se encuentra plenamente presente en Kant, Krug y en otros autores de la transición del siglo XVIII al XIX. Para una visión general a este respecto, cfr. DIERSE, U. *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*. Bonn: Bouvier, 1977.

pensar, y en cada uno de los cuales, no sin razón, también alguna vez lo inicial verdadero, lo no deducible a partir de lo antes visto, fue particularmente bien apreciado. Sobre ellos continuó también la “fase enciclopédica”, su expansión a lo largo y ancho, y a la que podemos referirnos aquí, como ejemplos, solamente en algo respecto a la lexicografía cartesiana, decimos nosotros, en Étienne Chauvin; después respecto de Leibniz, a la Filosofía escolástica del siglo XVIII, particularmente en Wolff, o respecto de Kant, a la expansión sistemática de la Filosofía trascendental en Fichte, Schelling, o también a los maestrillos neokantianos: siempre sigue aquí, al impulso primero, inconfundible, el desdoblamiento y la exposición de este impulso en su uso y extensión principalmente ilimitada respecto a su alcance, constantemente guiada por el pensamiento de dejar a este impulso acreditarse en *cada* tema que concierna únicamente a la Filosofía en general. Una cierta paradoja contiene en ello el hecho de que también aquellos pensadores que quisieron verse mucho más como “anti-enciclopédicos”, con toda regularidad, sin embargo, encuentran de nuevo a sus enciclopedistas –y sea este el caso, tal y como en el destacado ejemplo de Nietzsche, primordialmente de los filólogos que hacen de un “enfant terrible” de la Filosofía de finales del siglo XIX el objeto de una actividad de investigación propia del siglo XX, no sólo domesticando de esta manera al “enfant terrible”, sino que, en el peor de los casos, también convirtiéndolo en un comerciante de visión de mundo que en el fondo ofrece la respuesta útil a toda pregunta que se dedica al tiempo propio. En buenas cuentas: la tesis de Hegel de que la Filosofía sea *esencialmente* Enciclopedia no parece carecer entonces de evidencia en el nivel aún completamente simple, empírico aquí aludido, incluso cuando hoy en día muchos se consideran como habitantes de una era no-enciclopédica o post-enciclopédica, y en la que, al parecer “nuevas” formas del saber, por ejemplo las postmodernas, han reemplazado a la antigua necesidad enciclopédica. Pero, ¿qué indica precisamente la tesis de Hegel acerca de la enciclopedicidad

esencial de la Filosofía más allá de esta dimensión todavía empírica?

Para dar aquí un paso más hacia adelante, tengamos en cuenta el uso concreto que hace Hegel del lenguaje: Hegel asegura que la Filosofía no es simplemente *en cuanto tal*, sino que ella es “esencialmente” Enciclopedia –cuestión que incluye en ella cuanto menos dos aspectos:

- por un lado, que la Filosofía no es ya, sin más y en su aparecer inmediato, Enciclopedia, sino que ella debe primero demostrarse y mostrarse como enciclopédicamente escrita; y,
- por otro lado, que la Filosofía tampoco es, de acuerdo a su *concepto*, Enciclopedia, de modo que una extensión enciclopédica del pensar contuviera ya en cuanto tal la garantía para el concepto filosófico como tal.

La primera indicación –de que la Filosofía no es ya en cuanto tal Enciclopedia– es importante, porque permite ver a la *Filosofía*, esto es, al concepto vivo, en sí verdadero y libre, justamente también en el fragmento, en la intuición todavía no mediada, e incluso en un determinado no saber (como en Sócrates), y no hacer de la extensión fácticamente ya alcanzada del concepto el criterio decisivo para el haber filosófico [*philosophischen Gehalt*]. Por el contrario, la segunda indicación –de que la Filosofía no es Enciclopedia de acuerdo a su concepto– es significativa, porque advierte, antes de caer en un “Alejandrismo” cultivado o en una escolástica, que ambas confunden el pulcro edificio doctrinario con la cosa misma, la *figura* positiva con el *haber* exigido [*geforderten Gehalt*]. Siempre puede ser que el “edificio” ya no esté (más) habitado por el espíritu filosófico –también de esto la historia de la Filosofía o la actividad de la Filosofía ofrecen numerosos ejemplos, y numerosos prejuicios contra el “pensamiento de sistema”, la Enciclopedia filosófica, o en general, en contra de la Filosofía como “institución”, pudieron ser fundados igualmente también a partir

de experiencias con edificios doctrinarios del mismo modo “deshabitados”, abandonados por el espíritu.

En este punto, sostenemos como primer resultado preliminar: si Hegel dice que la Filosofía es “esencialmente” Enciclopedia, entonces esto significa que el concepto filosófico debe ser entendido siempre como la propagación actual hacia el mundo, como de camino hacia una extensión. El concepto filosófico, tal y como enseguida veremos más precisamente, no se entiende nunca sólo como una simple forma de exposición, en el sentido de una representación de contenidos dados externamente. Él se comprende mucho más plenamente como el movimiento enteléquico hacia la consecución de un espacio de exposición [*Darstellungsraumes*], cuyos límites él igualmente mide y determina por sí mismo. Porque la Filosofía se refiere siempre a la *vida* del espíritu (y no a sus configuraciones “que han sobrevivido”), ella consiste en el *esfuerzo en dirección a la totalidad*, en el que se inscribe su “enciclopedicidad”: no puede faltar ni el esfuerzo ni el impulso hacia la totalidad, si acaso queremos tener que ver con la Filosofía. –

II

Con esta última reflexión ya hemos llegado a la *segunda* parte o argumento del § 7 de la *Enciclopedia de Heidelberg*, esto es, a la proposición de que “lo verdadero sólo puede ser como totalidad, y de que sólo a través de la diferenciación y determinación de sus diferencias [puede ser] la necesidad de las mismas y la libertad del todo”. El carácter “esencialmente enciclopédico” de la Filosofía se aclara aquí en un doble sentido:

1) Por un lado, en que fuera de la *totalidad* del saber no puede darse *ninguna verdad*, o mejor dicho, que la verdad debe estar siempre mediada por la totalidad –no hay ninguna verdad “no mediada”, “puntual” o “inmediata”: *la verdad es una función de la totalidad* –una proposición que, dicho sea al paso, no debería

escandalizar de ninguna manera, tal y como desafortunadamente se escucha no en último término de muy “buen tono” entre los postmodernos; dicho más exactamente, esta proposición contiene más bien, de modo muy preciso, la formulación de las tareas que ha de plantearse toda teoría de la verdad, y de cuya solución en Hegel (también en el sentido de la fundamentación filosófica del saber) nos ocuparemos enseguida más detenidamente.⁶ Pero sea como sea: la tesis de Hegel señala que la enciclopedicidad de la Filosofía guarda relación precisamente con su exigencia realmente efectiva de la verdad, una exigencia que la Filosofía no “terceriza”, que no puede entregar a otra ciencia ni a otra forma del saber, sino que ella misma tiene que representar y cumplir.

2) Por otro lado, el segundo argumento señala que el saber filosófico concreto debe ser también el saber *necesario*: debe ser un saber que no sólo se encuentra en la totalidad del saber en general, y que únicamente en esta medida sea verdadero, sino que él debe poder ser *expuesto* o “deducido” –justamente con necesidad– desde esta totalidad. En esencia, no se trata aquí de ninguna otra pregunta que de aquella que ya el último Platón conoció como la pregunta fundamental propia de la ciencia filosófica, y que ha buscado responder en el sentido de una dialéctica de la Idea –en consecuencia, pues, tampoco puede parecer del todo desacertado ver en la doctrina de Platón respecto del entrelazamiento de las Ideas [*symplokē tōn eidōn*], ante todo el primer esbozo abstracto de una Enciclopedia filosófica. Sin embargo, que el saber filosófico, por una parte, se justifique por medio de sí mismo en su verdad, y que por otro lado, él se pueda saber y exponer como saber

⁶ Todas las teorías de la verdad conocidas presuponen que sólo puede haber “verdad” en el sentido de una reflexión acerca de la totalidad: quien fundamenta la verdad en el modo “teórico del consenso”, tiene que llegar al *consensus omnium*; quien entiende la verdad en el modo “teórico de la evidencia”, no puede referirse a las evidencias privadas, sino que debe opinar respecto de la evidencia de cualquiera; quien piensa en el modo “teórico de la consistencia” debe captar con la mirada una consistencia sin excepción, etc. La querida proposición en la bohemia intelectual de que “el todo no [puede] ser lo verdadero” debe entenderse como un romántico *Aperçu* sin significado teórico.

necesario –y que pueda aparecer por lo tanto como saber *enciclopédico*– es para Hegel significativo, porque sólo de este modo se puede saber y exponer como el saber que se fundamenta en sí mismo, como saber que se determina por sí mismo, como saber autónomo. Cuando Hegel dice que con el proyecto de una Enciclopedia se trata de “la libertad del todo”, esto no significa otra cosa entonces que el saber enciclopédico es justamente la forma fundamental de un saber libre, fundado en sí, autodeterminado por sí mismo. En este punto regresamos, pero también realizamos de forma algo aún más precisa, aquello que se ha pensado con la exigencia de la verdad y la necesidad del saber filosófico en el contexto de nuestra pregunta acerca de la forma enciclopédica de la Filosofía en Hegel.

a) Comenzamos con la *verdad*: de manera diferente a cualquier otra ciencia, la Filosofía eleva la *exigencia de la verdad* a un sentido eminente –la Filosofía es, de acuerdo a su idea, no sólo *esencialmente* verdadera (las otras ciencias, en cuanto que ciencias, a diferencia de las opiniones, también lo son)–, sino que ella también es verdadera *de acuerdo a su concepto*, es decir, que ella sólo existe como la verdad que se afirma (a sí misma) de manera fundada, y que allí donde esto no es cumplido, esencialmente ella *no* existe. El pensamiento que Hegel representa aquí es en el fondo antiquísimo –se encuentra ya desde Parménides respecto de la entrada a la Filosofía–, y estaba también en todas las épocas, de forma más o menos clara, en el centro de la auto-verificación filosófica. Se trata más precisamente de un pensamiento que no en último término indica en qué se diferencia la Filosofía no sólo de las otras ciencias y otras formas del saber, sino que también de todo tipo de reflexión exterior y de toda sofística. La Filosofía no es un hablar cualquiera, un pensar o reflexionar, ni menos aún sólo un repensar, o sólo una meta-reflexión de aquello que presuntamente, o de hecho, se conoce en algún otro lugar. La Filosofía es más bien, de acuerdo a su concepto, un mover-se en lo verdadero [*Sich-Bewegen im Wahren*], es un hablar-verdadero

fundamentado en sí [*in sich gegründetes Wahr-Sprechen*], y la verdad que se pronuncia, y que tiene que medirse de manera correspondiente en todo lo que ella pronuncia, si acaso cumple con la propia exigencia del dicho-verdadero y del ser-verdadero [*Wahr-Spruchs und Wahr-Seins*]. Según Hegel, corresponde a este carácter “autoveritativo” de la Filosofía, el que ella no se pueda entender, como las otras ciencias, a partir de un inicio ya hecho: la Filosofía no se basa –como las ciencias empíricas o como anteriormente la teología– en un “objeto” que es “inmediatamente ofrecido por la representación”,⁷ y tampoco justifica su verdad a partir de una referencia externa (por lo tanto, representativa). La “verdad” apunta filosóficamente a la auto-posición [*Selbststand*], a la soberanía de un pensamiento que puede saber y *exponer* sus presuposiciones como recogidas completamente en él.⁸ Si en cierta manera, la verdad no es otra cosa que el movimiento del concepto que regresa hacia sí desde su *exposición* científica, que recoge todas sus presuposiciones, pues entonces el momento enciclopédico de la Filosofía no apunta a otra cosa que a perfilar el *espacio de exposición*, o los diferentes espacios de exposición⁹ del concepto filosófico en su totalidad. Vistas así las cosas, la *diferencia* entre la Filosofía y las otras ciencias consiste en que todas las otras ciencias recurren a un espacio de exposición que se encuentra por fuera de la extensión del desarrollo de su saber, y que en este aspecto puede ser presupuesto por ellas sin su propia intervención. Esto ocurre de la forma más evidente con las ya mencionadas ciencias empíricas, que se refieren en todos sus enunciados a un mundo y a

⁷ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie* (1817), *ed. cit.*, § 1, p. 15.

⁸ Acerca de la necesidad del momento de la exposición del pensar por medio de éste mismo y no en último término en Hegel, cfr. HOFFMANN, Th.S. „Darstellung des Begriffs’. Zu einem Grundmotiv neueren Philosophierens im Ausgang von Kant“. En: *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens. Festschrift für Peter Baumann zum 75. Geburtstag*. Eds. H. Busche / A. Schmitt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, pp. 101-118.

⁹ Se puede entender de esta manera a las esferas de la Lógica, de la Naturaleza o del Espíritu como “espacios de exposición” que diferencian (también estructuralmente) del Logos que se despliega en Hegel.

la realidad efectiva que ellas ni siquiera han creado –lo que vale para las ciencias de la naturaleza, vale igualmente para todas las disciplinas filológicas; y lo que vale para las ciencias prácticas aplicadas no es de otra forma que para las especialidades orientadas de modo hermenéutico. En todas las ciencias extra-filosóficas no se plantea la pregunta acerca de la verdad como un problema *inmanente*, sino que como una cuestión respectiva a una tercera instancia que decide sobre las relaciones de los enunciados científicos y su cumplimiento o reproductibilidad en una realidad exterior. No es así en la Filosofía: aquí la exigencia de la verdad es a la vez la exigencia de un *cumplimiento inmanente de la proposición filosófica*, de una proposición que debe estar en la situación de responder por sí misma a todas las preguntas de vuelta que puedan dirigírsele, y que define en este sentido también el contexto respectivo de su exposición. Si recordamos en ello que Hegel, con el teorema de la “proposición especulativa” que ha expuesto en la fase temprana de su pensar, ha direccionado no en último término también la pregunta acerca del carácter aquí llamado autoveritativo de la Filosofía, entonces podemos decir ahora: en cierta medida, el saber enciclopédico no es otra cosa que la ejecución de este teorema, en la medida en que una “Enciclopedia de las ciencias filosóficas”, en el sentido de Hegel, puede ser abordada como *la gramática universal de proposiciones especulativas*. A la luz de esta gramática se vuelve claro cómo son fundamentadas las proposiciones filosóficas, en qué espacio de exposición se despliegan, y cómo ambos, el fundamento y la orientación hacia el cumplimiento del espacio de exposición están conectados metódicamente. Si esto es así, quedamos bien advertidos para nunca más contemplar a la *Enciclopedia*, tal y como busca el prejuicio divulgado, a la manera de un esqueleto-deparágrafos sin vida. Muy por el contrario, ella tiene que ver con la plenitud de la relación [*Beziehungsfülle*], que le da vida al saber filosófico.

b) Seguimos con la *necesidad*: si Hegel sostiene que el saber filosófico “esencialmente enciclopédico” consiste en ser el saber *necesario*, pues entonces ya no se trata sólo de que el saber filosófico se relacione a partir de sí mismo con su exposición, corresponda a ella, y que debido a ello sea verdadero. Más allá de esto, se trata más bien de que el saber de la Filosofía se desarrolle también en sí mismo, se concrete, y que este movimiento pueda ser entendido como la *autodeterminación del saber filosófico*. Si la Filosofía es el saber *necesario*, entonces esto significa que ella llega a sus contenidos determinados a través del camino de aquello que Hegel llama el “automovimiento del concepto”, y sus contenidos tampoco son entonces esencialmente inducidos sólo de manera externa, cuando ellos, tal y como en las Filosofías reales, implican también la referencia a una inmediatez dada. Un saber producido por medio de un “impulso” externo jamás desharía el momento de la contingencia que yace en el *factum* del impulso, y en tanto que permanece [como] la presuposición no recogida del saber que sólo es “impulsado”.¹⁰ Fundamentalmente, esto indica nuevamente que en Hegel el problema de la génesis y la fundamentación del saber propiamente filosófico no puede ser planteado con precisión a partir de la lógica del impulso o de la causación, tal y como ella puede tener cabida completamente en otras ciencias (ante todo justamente en las ciencias empíricas). La lógica del saber filosófico es más bien la lógica de la auto-disyunción, esto es, de la autodeterminación del concepto en consideración a su “espacio de exposición”, de su ambiente enciclopédico ya recogido conceptualmente, en el que él se encuentra de la misma manera,

¹⁰ Sabemos, por ejemplo, cuánto luchó Fichte por concebir al saber filosófico como saber que se autodetermina en forma pura, y con ello poder exponer al mismo tiempo la pura aprioridad y la necesidad del saber. Aquello que fracasa completamente en Fichte, incluso en las versiones tardías de la *Doctrina de la ciencia* –se puede decir: que sin embargo fracasa de una manera grandiosa– debido a que Fichte formula la pregunta por el saber, su verdad y necesidad, en última instancia, todavía de acuerdo al modelo kantiano como [una] cuestión teórica del conocimiento, en Hegel se encuentra resuelto, dado que Hegel no pone por tema (en el modo teórico del conocimiento) *el camino del sujeto al saber*, sino que al revés, pone por tema la forma del saber en su auto-despliegue de su camino –entre otros también, hacia el sujeto.

tal y como se diferencia de él en su determinidad específica (en su auto-ejecución).

Aclaremos de lo que se trata aquí con un simple ejemplo, el ejemplo siempre particularmente provechoso en Hegel acerca del lenguaje: una expresión lingüística concreta, un juicio lingüísticamente desplegado, un teorema llevado a su exposición lingüística poseen *necesidad* lingüística no sólo en el sentido de la rectitud del lenguaje y la pregnancia semántico-estilística, sino que también en el sentido del poder de convencimiento fundado, siempre en la medida en que logremos la impresión de que en esta expresión, en aquel juicio o teorema, el lenguaje mismo se da su determinidad concreta. Esto incluye la referencia al contexto lingüístico, al “espacio de exposición” de la expresión, del juicio o también del teorema, es decir, que comprendemos lo hablado concreto en la autodeterminación del lenguaje ya en su relacionalidad respondiente-correspondiente a un hablar concretamente otro. El hablar concreto, que a la vez es la respuesta a las alternativas lingüísticas, es el hablar necesario, que sin embargo coincide en su necesidad con su libertad, con su autonomía. La palabra necesaria es siempre la palabra libre, en la que resuenan a la vez otras palabras con las cuales se pone en relación. Pero ella está arraigada al mismo tiempo en el fundamento de las palabras en general –lo que vale entonces de manera completamente análoga para el saber filosófico que se demuestra como “necesario”, en la medida en que, en su ambiente epistémico, en su “espacio de exposición”, se mueve libre y responsable en relación a lo sabido que es otro y a lo expuesto en el saber, pero que a la vez pone de relieve el fundamento de todo saber en relación a su otro. La Filosofía es, bajo esta exigencia en general, saber respondiente / correspondiente que al mismo tiempo se compromete en poner de relieve expresamente en todas sus articulaciones la genealogía epistémica de este saber, y se identifica en ello como saber “necesario”. La Filosofía “deduce”: pero no forzosamente en aquel sentido superficial-lógico-formal,

que por regla general está vinculado con el concepto de la deducción, sino que en un sentido abarcador o dialéctico, por medio del cual es afirmado que *ninguna* postura filosófica aparece como expresión del saber meramente inmediato. En lugar de la inmediatez del saber entra aquí más bien la metodología filosófica, esto es, el empoderamiento de la postura sustantivamente libre hacia todo lo que está únicamente dado, con lo que no sólo se completa el impulso crítico de la Filosofía kantiana. Más bien, de nuevo torna aquí claro, qué significa eso de que la Filosofía sea “*esencialmente* Enciclopedia”: todo saber *inmediato* es aquí saber recordado que ha devenido momento, pero que permanece evocable en el todo de la mediación del saber filosófico. Pero antes de regresar una vez más al motivo de la libertad vinculado a esta emancipación metódica, ¿consideremos primero el tercer aspecto principal en el § 7 de la *Enciclopedia de Heidelberg*, donde Hegel plantea la forma enciclopédica fundamental del saber filosófico!

III

Dicho en forma breve, este *tercer* aspecto señala: “Ella –la Filosofía– es por lo tanto necesariamente *sistema*”. Ya fue abordado el hecho de que el pensamiento de sistema ha sido problematizado, cuando no incluso aborrecido, relativamente poco después de la presentación de la Enciclopedia hegeliana; nombres como Kierkegaard, Nietzsche o después también Adorno son afines a una afirmación como la de Heidegger que sostiene que la época de la “Filosofía de sistema” ha expirado en la perspectiva “histórica del ser”, por un auto-posicionamiento consciente del pensar al exterior de la exigencia esbozada filosóficamente por Hegel. Sin embargo, al investigar más de cerca estos “nuevos” auto-posicionamientos, pronto se llega a la circunstancia de que el pensamiento de sistema se encuentra en sus críticos primordialmente en el sentido de su figura positiva: problematizados y aborrecidos, [los sistemas] llegan a ser residuos

histórico-filosóficos, en el sentido de compendios de lo sabido, en los que no se tiene que profundizar realmente para mostrarles todo lo que no han sabido, mientras, simultáneamente, parecen enterrar bajo la plenitud del papel impreso el pensar viviente, la visión perspicaz, la inspiración completamente inconmensurable. Los “sistemas” son de acuerdo a esta percepción, por un lado, en general, más desiertos de plomo que paisajes florecientes del pensamiento, pero además obstaculizan el resurgimiento de experiencias del pensar nuevas y originarias, de una autenticidad del lenguaje filosófico, y del impulso que ella es capaz de dar. Es digno de nota que en los tiempos de Hegel el malentendido de la exigencia de sistema, tal y como Hegel la plantea, era evidentemente distinto en comparación a aquel dado al cabo de su muerte. Hegel se defiende en el § 8 en contra de semejante malentendido, que entiende respectivamente, bajo el concepto de “sistema”, al punto de vista determinado que un autor filosófico representa de modo particular y típico para él. “Sistema” significa aquí, como Hegel advierte, el “*principio* determinado, diferenciado de los otros”, al que un pensar se encuentra comprometido¹¹; él avanza en este sentido hacia la forma básica categorial, desde él es desplegado un suplemento, y al lado de él naturalmente pueden ocurrir también otras formas categoriales. La historia de la Filosofía es entonces, en esta medida, una “historia de los sistemas” llena de vicisitudes, y en relación a la cual puede lamentarse que sean tantos y tan distintos, y que falte aquí el hilo rojo, el vínculo unificador. Por el contrario, Hegel deja en claro que el concepto de “sistema” en este uso no expresa precisamente de qué se trata cuando queremos entender el carácter enciclopédico fundamental de la Filosofía. “Sistema” en Hegel no significa que éste se refiera a un cierto *principio* elegido contingentemente o sólo de manera subjetiva, y que a la salida de éste intenta atar lo múltiple, aquello con lo que la Filosofía tiene que ver; el sistema

¹¹ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie* (1817), ed. cit., § 8, p. 19.

filosófico no sólo apunta –y esto ya pertenece al paso que da Hegel más allá de Kant– a disolver en forma crítica las certezas simples inmediatas, y en reconstruirlas en vistas al principio que las genera, sino que más bien en superar la inmediatez del señorío de aquellos *principios*. Aquello a lo que Hegel apunta es a una Enciclopedia, no simplemente de los momentos del saber o de “lo sabido”, cuanto más bien a una Enciclopedia de principios o de conceptos de principios, cada uno de los cuales es capaz de iniciar un movimiento concreto del concepto. Esta crucial constatación para la comprensión del concepto de Enciclopedia en Hegel, pero también para su comprensión de la Filosofía, contiene varias implicaciones, de las que quisiéramos brevemente ocuparnos.

1. La *primera* implicación es que, de acuerdo a su exigencia, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel no debe exponer precisamente el desarrollo ya “completo” de la ciencia filosófica, sino que puede limitarse a llevar a la conciencia “los inicios y los conceptos fundamentales de las ciencias particulares” (§ 9). En este sentido se plantea de nuevo, en el nivel del pensar enciclopédico, la *pregunta del inicio* de la Filosofía, o bien, esta pregunta se reformula como la pregunta acerca de una pluralidad de inicios, lo que sucede al mismo tiempo en relación a los diversos espacios de exposición, al interior de los cuales se despliegan los inicios filosóficos concretos en general –en relación al *espacio de exposición lógico*, o también al *de la naturaleza*, ambos siguen lógicas de exposición diferentes, así como también presuponen diferentes conceptos de principios. De la misma manera entonces, al interior de lo Lógico deben distinguirse de nuevo los espacios de exposición del ser, de la esencia y del concepto, en los que la elaboración permanece *enciclopédica*, precisamente mientras persista en el círculo de los conceptos propiamente iniciales y cuyo esfuerzo respectivo pone de relieve en su despliegue hacia la totalidad.

2. La *segunda* implicación es que el concepto de ciencia [*Wissenschaftskonzept*] de Hegel –dicho exotéricamente– no es

precisamente ningún concepto [*Konzept*] en el sentido de un pensar-*arché*, acusado ante todo del lado de los posmodernos: en el sentido del pensar bajo el “señorío” de un “principio de unidad”, y que por lo tanto debe subsecuentemente “violentar” o acallar todas las diferencias aparecidas. Es tan evidente que esta crítica postmoderna permanece presa a un pensar del entendimiento abstracto, o más precisamente de una comprensión sólo analítica acerca del comportamiento de las determinaciones-de-reflexión de la “identidad” y la “diferencia”, y sin embargo parece ser tan útil para clarificar, el hecho de señalar explícitamente que en Hegel se trata, desde el comienzo, de una pluralidad de principios, de *archai*, que justamente deben ser considerados no sólo en su autodeterminación abstracta, sino que primordialmente en su juego, o en su juego de conjunto, en el que, por un lado, ellos ponen de relieve su particularidad, pero al mismo tiempo, por el otro lado, se exploran también el uno al otro. Aquí resulta decisivo el discernimiento de que el concepto filosófico en cuanto tal no cae simplemente “bajo” un principio, sino que relativiza las principialidades concretas en sí mismas, en la medida en que no las deja simplemente como válidas de forma inmediata, sino que las piensa en su mediación. El filosofar enciclopédico es, si se permite la expresión, la capacidad de los principios que se despliega [*sich entfaltende Prinzipienkompetenz*], en la que el énfasis radica en que se trata de una capacidad justamente en el trato también con la *diferencia de los principios* [*Prinzipiendifferenz*].

3. La *tercera* implicación del concepto hegeliano de Enciclopedia yace así en la exigencia de Hegel, que a primera vista tal vez pueda parecer presuntuosa, de *comprender* [*mitzuumfassen*] con la Enciclopedia filosófica a “todas las ciencias verdaderas” (§ 10) en general. El fundamento universal para esta exigencia radica en que cada reunión de saber concebida no sólo de acuerdo al modo exterior de saber, regularmente de acuerdo a puntos de vista pragmáticos (Hegel señala como ejemplo la “heráldica”), debe contener en sí un núcleo del saber que se

despliega por sí mismo, para ser capaz de la verdad en general. Esto es así, por ejemplo en el caso de la matemática, que no en último término *debido a ello* pudo ser considerada desde antaño como la ciencia paradigmática sin más, porque en su caso la existencia del núcleo del saber que se auto-despliega (de forma a priori) ocurre inmediatamente en la superficie, y de manera correspondiente, las ciencias matemáticas determinan también de manera particular el espacio de exposición propio, o bien lo dejan que emerja como constituido por medio de ellas mismas. Pero tampoco es distinto en el derecho, cuando su ciencia no sólo es pues una ciencia “positiva”, cuando el concepto del derecho es conocido como concepto inicial, y puede ser concebido respecto de su auto-interpretación. Finalmente, se podría pensar también en la Teología, para la cual, cada vez que ella es más que una Teología sujeta a la autoridad u obediente a un fin, y en la medida en que tampoco puede ser reducida al conocimiento positivo, de la misma forma debe valer que en ella se trata del auto-despliegue de un concepto de los principios –aquí del concepto del Espíritu absoluto–, ciertamente un argumento que la Teología en el sentido de la prueba ontológica de Dios pudo apropiarse completamente. Pero sea como sea: los conceptos que se despliegan por sí mismos son en cualquier caso conceptos, que a decir verdad no son para la ciencia que ellos fundamentan, pero que sí son temas *en sí mismos* de la Filosofía –en cualquier caso, temas de la *Enciclopedia filosófica*–, que ella considera en un contexto teórico de los principios (por lo tanto, no de la misma manera objetiva, tal y como las ciencias dependientes de ellos). En este sentido, en la Enciclopedia filosófica se trata entonces, una vez más, de la principalidad del principio, y esto de una manera que hace aparecer también a la Enciclopedia como un tipo de teoría general (material) de la ciencia.

4. Finalmente la *cuarta* implicación: el saber sistemático-enciclopédico en sentido hegeliano no sólo es el saber verdadero, necesario y que se reflexiona a sí mismo sobre su espacio de

exposición. Él es, además de ello, el saber libre y que produce libertad –en el sentido preciso de que la Enciclopedia filosófica puede ser entendida como la instrucción de lograr siempre una postura libre respecto a cualquier cuestión filosófica, más allá de todas las certezas simplemente inmediatas y del dogmatismo que resulta de su inmediatez. En este sentido, la *Enciclopedia* puede ser leída también como la *tópica*, cuyo sentido es invitar al despliegue sistemático de un panorama de conceptos de principios filosóficos en sus espacios de exposición respectivos, y a aventurarse con un inicio filosófico propio. El sentido de la *tópica* enciclopédica consiste en clarificar que no hay ningún tema filosófico, ningún objeto que debiera someternos sin más, y ante el cual cesare toda auto-comprensión filosófica. Como “esencialmente enciclopédica”, la Filosofía se sabe como nunca subordinada a un poder de los objetos, sin tener que simplemente negar antes este poder o incluso la realidad de lo objetivo. La Filosofía enciclopédica sabe más bien que siempre hay un punto de vista de la *libertad*, bajo el cual puede ser considerado, o bien debe ser considerado lo objetivo-imperante, si acaso tomamos en serio la comprensión de que no hay ningún principio que sea simple o inmediatamente dominante, sino que, como principio, se encuentra ya en un contexto de conceptos de principios, a partir de los cuales se despliegan los inicios respectivos. Aventurarse en este punto de vista de la libertad significa no en último término poder iniciar con el filosofar en cualquier momento y en cualquier constelación lógica u objetiva. No se requiere para este “iniciar” de ningún empoderamiento externo, pero sí de un aventurar-se en el auto-despliegue del concepto [*Sich-Einlassens auf die Selbstenfaltung des Begriffs*], que somos cada uno de nosotros mismos. La Enciclopedia es, en este sentido de una *tópica* racional, por un lado, algo así como la brújula que nos permite encontrar, en la maleza de las determinidades que nos rodea, en cada caso el punto de vista bajo el cual se ilumina la maleza. Por otro lado, ella contiene sin embargo también el empoderamiento de relacionarse libremente

con esta maleza, en la medida en que ella recuerda, que un filosofar verdadero puede iniciar a cada hora y en cualquier lugar. A diferencia de la ontología, a diferencia también de la “historia del ser”, y más aún a diferencia del escepticismo postmoderno, Hegel enseña que el pensar puede ser el iniciar que se determina a sí mismo, la libertad que se despliega en medio de su entrelazamiento, en su reunión originaria de la determinidad también siempre dada. Al final, el resultado de la ocupación precisamente con aquella de las obras de Hegel, que a muchos parece ser aún como abultada, como seca y colmada de “pensamientos secos”, consiste en que aquí se trata del eterno iniciar en el filosofar –no en el sentido de un simple postulado, tal y como éste se entiende, sino en el sentido de un saber metodológicamente justificado, que en último término, se despidе desde los libros en el pensar realmente efectivo [*das sich zuletzt aus den Büchern in das wirkliche Denken entläßt*]. La aparente paradoja que yace aquí, sería entonces, que con la “finalización” del sistema se trata de nuevo tan sólo del iniciar. Pero este iniciar es ahora justamente un iniciar liberado, no un iniciar que recién empieza, sino que uno cierto de sí mismo. Más allá de esto, aquí puede ser traída la frase del esbozo de Hegel de su lección inaugural en Berlín, citada en el título de esta conferencia, y que dice así: “Pero la Filosofía es, como el universo, *circular* en sí, no es ni lo primero ni lo último, sino que todo es traído y contenido, –*recíprocamente* y en lo *Uno*”.¹²

Bibliografía

DIERSE, U. Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs. Bonn: Bouvier, 1977.

¹² HEGEL, G.W.F. *Berliner Antrittsrede* (1818). GW 18. Ed. W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1995, p. 18 ss.

HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, 1968 ss. (= GW).

Bd. 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). Eds. W. Bonsiepen / K. Grotzsch, colaboración de H.-Ch. Lucas / U. Rameil. Hamburg 2000.

Bd. 18: *Berliner Antrittsrede* (1818). Ed. W. Jaeschke. Hamburg 1995.

HOFFMANN, Th.S. „Darstellung des Begriffs’. Zu einem Grundmotiv neueren Philosophierens im Ausgang von Kant“. En: *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*. Festschrift für Peter Baumanns zum 75. Geburtstag. Eds. H. Busche / A. Schmitt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, pp. 101-118.

KIERKEGAARD, S. *Die Krankheit zum Tode*. Ed. traducción con glosario, bibliografía y el ensayo “Para la comprensión de la obra” [Zum Verständnis des Werkes] L. Richter, 2. Ed. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt., 1995.

MITTELSTRASS, J. „Enzyklopädie“. En: ders. Ed. *Enzyklopädie und Wissenschaftstheorie* Bd. 1. Stuttgart / Weimar: Metzler, 1995, pp. 557-562.¹³

¹³ El autor agradece profundamente al Dr. Pedro Sepúlveda Zambrano por la traducción de esta contribución.